

***Cedel* ile *Burhān* Arasında: İbn Tufeyl’in *Ḥayy b. Yaḳẓān* Adlı Eseri Üzerinden Klasik Dönem Sonrası İslam Düşünce Tarihini Okumak**

MEHMET K. KARABELA

İpek Üniv. İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
mkarabela@ipek.edu.tr

Öz

Bu makalenin amacı, İbn Tufeyl’in *Ḥayy b. Yaḳẓān* romanı üzerinden, düşünce tarihi ve edebiyatın birbirine ne kadar bağımlı ve birbiri içine ne kadar geçmiş iki alan olduğunu analiz ederek klasik dönem sonrası İslam düşünce tarihi çalışmalarını kavramlar tarihi açısından tartışmaya açmaktır. Bu çerçevede, ilk önce *Ḥayy b. Yaḳẓān* romanındaki Ḥayy, Absāl ve Salāmān karakterleri kullanılarak klasik sonrası dönemde İslam düşünce tarihini etkilemiş olan *cedel* ve *burhān* kavramları arasındaki çatışma argümanları değerlendirilecektir. Bu değerlendirmenin referansları, klasik dönem sonrası medreselerde eserleri en çok okutulan Şemsuddīn es-Semerḳandī ve Saçaklızāde’nin *cedel*, *baḥş* ve *munāẓara* kavramları arasındaki açık ve net vurgularıdır. Makalede yer alan eser analizleriyle ortaya konulan kanıtlar, İslam düşünce tarihinde; klasik dönemi şekillendiren *cedel* ve *burhān* arasındaki çatışmanın, klasik sonrası dönemde *burhān* lehine sonuçlandığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Ḥayy b. Yaḳẓān*, *cedel*, *burhān*, *baḥş*, *munāẓara*, İbn Tufeyl, Şemsuddīn es-Semerḳandī, Saçaklızāde

Abstract

Between *Jadal* and *Burhān*: Reading Post-Classical Islamic Intellectual History through Ibn Tufayl’s Novel *Ḥayy b. Yaḳẓān*

This article opens a new discussion in the field of post-classical Islamic intellectual history by showing how literature and intellectual history are two inseparable and interdependent fields through an analysis of Ibn Tufayl’s novel, *Ḥayy b. Yaḳẓān*. To this end, the article first examines the tension between the two concepts of *jadal* and *burhān*, which have affected much of the currents in classical Islamic intellectual history, and does so by assessing the three main figures in Ibn Tufayl’s novel: Ḥayy, Absāl and Salāmān. Our references to that tension are affirmed by two highly regarded scholars in post-classical Islamic intellectual history, Shams al-Dīn al-Samarḳandī and Sājaqlīzāda, particularly in their clear distinction between *jadal*, *baḥth* and *munāẓara*. This article will show how the evidence in post-classical text analyses shows that the battle between the two concepts of *jadal* and *burhān* was won in favor of *burhān* in post-classical period.

Keywords: *Ḥayy b. Yaḳẓān*, *jadal*, *burhān*, *baḥth*, *munāẓara*, Ibn Tufayl, Shams al-Dīn al-Samarḳandī, Sājaqlīzāda

Cedel ve *burhān* sanatları İslam düşünce tarihindeki iki önemli bilgi edinme metodudur.¹ Ancak bu alanda düşünce tarihinde karşılaştırmalı araştırmaların azlığı dikkat çekicidir ve bu duruma neden olarak el-Fārābī ve İbn Ruşd'ün *cedeli* ve *cedelcileri* (*mucādilūn* veya *ehlu'l-cedel*) küçümsemesi ile ilişkilendirilebilir.² Bu durumun düşünce tarihi yazıcılığı açısından önemi ise *cedelin* özellikle klasik sonrası dönem İslam düşünce tarihindeki yerinin saptanmamasından kaynaklanır. Klasik Yunan felsefesine baktığımızda mantık denilen şeyin aslında diyalektik olarak adlandırıldığını görmekteyiz.³ İslam düşünce tarihinde ise *burhān*ın kesin bilgi veren önermelerden *cedelin* ise doğruluk değeri ikinci derecede olan önermelerden oluştuğu iddiası felsefecilerle kelimacılar arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur.

Bu makalede bizim asıl sorguladığımız husus, klasik dönem sonrası İslam düşünce tarihinde *cedelin* nasıl algılandığı ve *burhān* metodu karşısındaki yeridir. Bu açıdan ilk başta *cedel* ve *burhān*ın tanımını yapmak yerine İslam edebiyat tarihinde çok önemli bir yeri olan İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakẓān* romanında *cedel* ve *burhān* algılarını analiz ettikten sonra klasik sonrası dönemde *cedel* ve *burhān* kavramlarının tarihi açısından iki önemli figür olarak kabul gören Şemsuddīn es-Semerḳandī (ö.702/1302) ve Saçaklızāde'nin (ö.1150/1737) bu konularda neler düşündüklerini ortaya koymaktır. Bu analizleri yaparken sadece *cedel* ve *burhān*ın teknik olarak nasıl tanımlandığı değil aynı zamanda nasıl algılandığı üzerine de yoğunlaşacağız. Bu yoğunlaşmaktaki amaç, İslam düşünce tarihinde, klasik dönemi şekillendiren *cedel* ve *burhān* arasındaki çatışmanın, klasik sonrası dönemde *cedelin* *burhān* karşısında nerede konumlandığını göstermektir. *Burhān* ve *cedel* arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda İbn Sīnā, el-Fārābī veya İbn Ruşd'ün *cedel* ve *burhān* üzerine yazdığı eserlerden ziyade İbn Tufeyl'in *Hayy b. Yakẓān* romanının seçilmesinin nedeni ise bu romanın öncelikle klasik dönem İslam düşüncesi ile klasik dönem sonrası

¹ *Cedel* ve *burhān*ın epistemolojik değeri ile ilgili bkz. İbrahim Emiroğlu, "Cedel Nedir?," *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), ss.17-37; "Cedelin İşleyişi ve Değeri," *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), ss.9-33.

² El-Fārābī ve İbn Ruşd'ün bu konudaki düşünceleri için bkz. el-Fārābī, *İhşā'u'l-'Ulūm*, tah. 'Uşmān Emīn (Kahire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, 1948), ss.76-77 ve 107-13; *Kitābu'l-Hurūf*, tah. Muḥsin Mehdī (Beyrut: Dāru'l-Meşrik, 1968), ss.145-157; İbn Ruşd, *Faṣlu'l-Maḳāl*, tah. Muḥammed 'Imāra (Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, 1972), ss.30-38 ve 55-62.

³ Bkz. Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic* (New York: Columbia University Press, 1942); Gustav Emil Müller, *Plato: The Founder of Philosophy as Dialectic* (New York: Philosophical Library, 1965); G. E. L. Owen, *Aristotle on Dialectic* (Oxford: Clarendon Press, 1968); Francisco J. Gonzalez, *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry* (Evanston: Northwestern University Press, 1998).

ayrımındaki tarihsel bir dönemde yer alması ve özellikle *cedel* ve *burhânı* ‘algılama’ ve ‘sunum’ konusunda sadece belirli seviyedeki İslam düşünürlerine değil aynı zamanda Doğu ve Batı’daki birçok topluma ulaşarak düşünce ve edebiyat tarihinde daha yaygın bir etkiye sahip olmasıdır.⁴

Bu çerçevede, makalemize 12. yüzyıl İspanyası’nda, Endülüs’teki bir çocuğun hikâyesiyle başlayacağız.⁵ Bu, aslında aşağıda göreceğimiz gibi, tek başına bir çocuğun hikâyesinden çok iki adanın hikâyesidir. Bu adalardan birinde yaşam olmadığı halde, bir çocuk kendiliğinden ortaya çıkar.⁶ Bu çocuk, Hayy b. Yakzân’dır (Uyanık oğlu Canlı). Bir ceylan tarafından emzirilen çocuk annesinin ölümü üzerine kendi kaderine bırakılır. Hayy, bir ölçüde, deniz kazası sonucu bir adaya düşen Robinson Crusoe’ya benzer şekilde herhangi bir insan müdahalesi olmaksızın mutlak bir yalıtım içinde büyür. Onun fitrî aklı tedricen gelişir. Yedi yıllık bir süre boyunca ve yedi ardışık aşama neticesinde, insanoğlunun doğal evrimini yeniden yaşar: Ateşi keşfeder, alet icat eder, hayvanları evcilleştirir, yıldızları tefekkür eder ve kesintisiz gözlem (*baḥs*) ve düşünce (*naẓar*) yoluyla kâinata ilişkin bir kavrayış elde eder. Sonra metafizik alana girer ve kendisi için bir Kâdir-i Mutlak yaratıcının varlığını ispatlar. Nihayetinde, herhangi bir nebevî yardım veya vahiy olmaksızın, mükemmel mutlak bilgiye kavuşur.

Gelişmesinin bu aşamasında, henüz başka bir adanın veya insan ırkının varlığından habersiz iken, kendi adasında yürüdüğü bir gün, hayretler içinde şekil olarak kendisine benzeyen bir canlıya rastlar. Bu canlının adı Absâl’dır ve Kral Salāmân’ın hükmettiği ve hayatın geleneksel din tarafından dikte edilen ödül ve ceza sistemiyle düzenlendiği meskûn ve uygar bir komşu adadan gelmiştir. Absâl, spekülâtif teolojiye bağlıdır, yani bir kelimacı arketipini temsil eder. Salāmân, bir Mâlikî fakîhin arketipidir. Buna mukabil

⁴ İbn Tufeyl’in *Hayy b. Yakzân* eserinin tarihi ve önemine ilişkin bkz. A.-M. Goichon, “Hayy b. Yakzân,” *EP*, c.3, ss.330-34. *Hayy b. Yakzân* romanı Daniel Defoe’nun *Robinson Crusoe*’su ile tarih boyunca ilişkilendirilmiştir. Bu konuda aşağıdaki eserlere bakınız: Riad Kocache, *The Journey of the Soul: The Story of Hai bin Yaqzan as Told by Abu Bakr Muhammad bin Tufail* (Londra: Octagon Press, 1982); Nawal Muhammad Hassan, *Hayy bin Yaqzân and Robinson Crusoe: A Study of an Early Arabic Impact on English Literature* (Bağdat: Al-Rashid House, 1980); “A Study in Eighteenth Century Plagiarism,” *The Islamic Quarterly* 27 (1983), ss.31-48; Samar Attar, *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl’s Influence on Modern Western Thought* (Lanham: Lexington Books, 2007).

⁵ Bahsedilen bu hikâye, İbn Tufeyl’in felsefî romanı, *Risâletü Hayy b. Yakzân*’dır. Bu makalede, Fuat Sezgin’in tıpkıbasımını yaptığı Gauthier 1936 neşrini kullandım: İbn Tufeyl, *Risâletü Hayy b. Yakzân*, ed. Léon Gauthier (Frankfurt: Ma’hed Târiḥi’l-’Ulûmî’l-’Arabiyye ve’l-’İslâmiyye, 1999).

⁶ Hikâyenin başka bir versiyonu, Hayy’ın annesi tarafından gönderilen bir kutu içerisinde adaya doğru yüzdüğünü betimleyerek Hz. Mûsâ’nın Kur’an’daki (20/Tâ-Hâ:38-40) kaderine uzak bir göndermede bulunmaktadır.

Absāl, batini konulara dalmaya, eşyanın mistik boyutlarını keşfe ve alegorik yorumlarını kavramaya daha meraklıdır. Kısaca, Absāl'ın mizacı daimi tefekkür ve kesintisiz teemmüle ve eşyanın derin anlamlarını araştırmaya daha yatkındır. Absāl, rasyonel spekülasyonun neticelerini kadim otorite ile aktarılagelen doktrinlerce ele alınmış konularla ilişkilendirmeye hazırdır. Ancak, bu karşılaşmadan önce, Absāl, sürekli olarak, çözülmemiş sorunlar ve güçlüklerle mücadele etmiştir. Absāl, kendi yurttaşlarından daha yüksek bir öz-disipline ulaşmış olup zühd ve yalnızlığın en yüksek ruhani hedeflerini yakalamasında kendisine yardımcı olacağına inanmıştır. Bundan ötürü, dünyaya yüz çevirmiş ve hayatının geri kalanını geçirmek üzere kendi türünden bir canlının olmadığını düşündüğü bu adaya gelmiştir.⁷

Absāl, Hayy'a konvansiyonel dili öğretir ve Hayy'ın, Absāl'ın kendi dini aracılığıyla doğruluğunu keşfettiği her şeyi doğrudan sezgisel tecrübesiyle zaten bilmekte olduğunu hayretle fark eder. Hayy, diğer adadaki insanların durumunu Absāl'dan öğrenir öğrenmez, içi merhametle dolar ve onları kendi bilgisinden yararlandırmaya karar verir. Bunun üzerine iki arkadaş yola çıkarlar, Absāl arkadaşı için aracılık edecektir.⁸ Ancak, eğitim hedeflerinde başarısız olurlar, çünkü Hayy'ın hakikati açıklama biçimi bunu tehlikeli bir bidat olarak değerlendiren muhataplarının kavrayışının çok üzerindedir. Adanın yöneticisi olan Salāmān, tebaasıyla birlikte, Hayy'ın öğretilerini kendi beklentilerini belirleyen mutad sınırların çok ötesinde bulurlar: Bu öğreti, onların hayat tarzını veya, Pierre Bourdieu'nun terimlerinden birini kullanmak gerekirse, alışkanlık haline gelmiş kültürel karakterlerini (*habitus*)⁹ tehdit etmektedir. Beş duyuları ile tevarüs ettikleri zincirlerle köleleştirilmiş olduklarından, akılları (*ʿaql*) sadece somut görünümlere (*zāhir*) tepki vermekte, ahlakî doğaları ise çoğu durumda cennet ile ödül vaadi ve cehennem ile ceza tehdidinden başka herhangi bir şeyle uyarılmamaktadır. Hayy, çok geçmeden, bu ada halkının Hz. Muhammed'in Kur'an'da ifade edilen öğretilerini takip ederek yaşadıkları hayatın onlar için en etkileyici yöntem olduğuna ikna olur. Hayy, davetsiz müdahalesi için onlardan saygıyla özür diler ve ada halkının atalarının dinine sadık kaldıklarını görmekten memnun olur. Böylece o, arkadaşı Absāl ile birlikte

⁷ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakẓān*, s.144.

⁸ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakẓān*, ss.144-46.

⁹ Bourdieu, *habitus*'un hiç kimsenin doğuşuyla getirmediği, bir "pratik mimesis (benzeme)" süreci ile öğrenildiğini savunur. Bourdieu'nun birincil vurgusu, kendisi aracılığıyla nesnel sosyal şartların insan tabiatının bir parçası kılındığı ve açık bir düşünme sürecinin konusu haline gelmeksizin yeniden üretildiği *habitus*'un bilinçdışı gücüdür. Bkz. Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice* (Cambridge: Polity Press, 1990), s.73.

meskûn olmayan adaya geri döner. Roman boyunca, Ḥayy'ın arayışı hakikat adınadır;¹⁰ o, daima eşyanın hakikatini aramaktadır (*mine'l-bahş 'an ḥakā'iki'l-eşyā'*).¹¹

12. yüzyılda Endülüslü bilgin İbn Tufeyl (ö.581/1185) tarafından Arapça olarak kaleme alınan *Ḥayy b. Yağzān* adlı felsefî roman, ifade edildiği kültürde mündemiç paradoksları ve çelişkili kutupları sahneye taşır. Ḥayy'ın bir adada tek başına yaşaması, Platon'un mağarasına benzer şekilde felsefî bir alegoridir. İbn Tufeyl'in eseri, şiirsel bir tarzda kaleme alınmış olsa da,¹² özellikle kendisinden öncekilerin yanı sıra, klasik dönem İslam düşüncesindeki temel felsefî eğilimlerine ilişkin kapsamlı bir bilgi sunmasından ötürü klasik dönem sonrası İslam entelektüel tarihinin incelenmesi için ideal bir başlangıç sayılabilir.¹³ Metnin kendisi bir teolog (Absāl), bir felsefeci (Ḥayy) ve hukukçu (Salāmān) arasında bir diyalog sunar. Ancak, İbn Tufeyl, okuyucularına yoğunlukla felsefî nitelikte terimlerle hitap eder. O, Aristoteles'ten, İbn Sīnā'dan, İbn Bâce'den, el-Fārābî'den, el-Ğazālî'den aldığı terimleri kullanır, ancak, onların öğretilerinin, kendisini, hedeflediği rasyonel analizden uzak, ancak sezgisel bir farkındalık ve kavrayışla ulaşılabilecek olan ifadeleme düzeyine ulaştıramayacağını ileri sürer. Ona göre, “Ebū Bekr'in [İbn Bâce] ifade ettiği düzey, sezgisel düzeydir” ve bu düzey,

nazarî muhakemenin kullanımıyla (*bi-tarīki'l-ʿilmi'n-nazarî ve'l-bahş*) elde edilir ve kuşkusuz o, bu düzeye ulaşmıştı, ancak bunun ötesine geçmedi. Her ikisi de, burada açığa çıkarılan hiçbir şeyin nazarî akıl ile açığa çıkarılan hiçbir şeyle çelişmemesi anlamında birbirine benzese de, girişte ifade ettiğim düzey oldukça farklıdır... Bu haller (*aḥvāl*), Ebū 'Alī'nin [İbn Sīnā] tarif ettiği üzere, kuramsallaştırmalar, kıyas çıkarımları, öncüllerin

¹⁰ İbn Tufeyl, *Ḥayy b. Yağzān*, ss.147-55.

¹¹ İbn Tufeyl, *Ḥayy b. Yağzān*, s.140.

¹² İbn Tufeyl, aynı zamanda bir şairdi ve bundan ötürü kendisini, konusuna muhakeme ile kontrol altına alınan bir canlılık, çekicilik ve renk katan imajinatif bir şekilde ifade eder ve bitkilerden aya, ateşten Tanrı'ya pek çok konuya değinir. Bu anlamda, o aynı zamanda bir filozoftur. Birini diğerinden ayırmak kolay değildir. İbn Tufeyl'in şiirleri için bkz. İbn 'Izārī, *Beyānu'l-Muğrib fî Aḥbārî'l-Endelus ve'l-Mağrib*, tah. Muḥammad İbrāhīm el-Kettānī (Beyrut, 1985), ss.114-15; İbn Sa'īd el-Mağribī, *el-Muğrib fî Ḥulā el-Mağrib*, tah. Şevkī Dayf (Kahire, 1985), c.2, s.86; el-Merrākuşī, *el-Mu'jib fî Telḥişi Aḥbārî'l-Mağrib* (Kahire, 1963), ss.155-58.

¹³ Felsefî bir metin olarak *Ḥayy b. Yağzān* için bkz. J. C. Bürgel, “İbn Tufayl and His *Ḥayy ibn Yağzān*: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing,” Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: Brill, 1992) içinde, ss.830-848. Bu eser, sadece epistemolojinin değil aynı zamanda mantık ve poetikanın tabiatına ilişkin Aristotelesçi kavramların sorunlarını da gündeme getirir. Bkz. Salim Kemal, “Justification of Poetic Validity: Ibn Tufayl's *Ḥayy ibn Yağzān* and Ibn Sīnā's Commentary on the Poetics of Aristotle,” Lawrence I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yağzān* (Leiden: Brill, 1996) içinde, ss.195-228.

ortaya konması veya sonuçlara varılması yoluyla değil, ancak sezgi ile elde edilir.¹⁴

İbn Tufeyl, kişinin, empirik gözlemlerle keşfedilemeyecek hususları akıl yoluyla idrak edebileceğini kabul etse de –eşyanın formlarına ve Tanrının varlığına dair mantıkî delillere ilişkin Aristocu yaklaşım– ifade ettiği anlama düzeyinin rasyonel delillendirmenin gücünün ötesinde olduğunu ileri sürer. Hayy’ın Absâl ve Salâmân ile karşılaşması, lafzî muhtevalarının inkarına dayanmayacak şekilde, din dili ile metafizik hakikatlerin içgüdüsel kavranışına sezgisel bir yatkınlığı haber verir. Ancak buna benzer şekilde, aklın dinin lafzî muhtevasının (*zâhir*) ötesine geçtiği gibi, İbn Tufeyl’in aradığı bilgi ve anlama düzeyi de aşkın bir idrak hâline dayanır. Bu hâle “kıyas çıkarımlarına dayanan entelektüel spekülasyon, öncüllerin varsayımı ve çıkarımların elde edilmesi” (*bi-tarîki’l-’ilmi’n-nazarî ve’l-bahş / lâ ‘alâ sebîli’l-idrâki’n-nazarî el-mustahrac bi’l-makâyis ve takdîmi’l-mukaddimât*) ile değil, ancak, zevk, başka bir deyişle, doğrudan sezgisel tecrübe ile ulaşılır. Bu, bir âmânın renk bilimini ne kadar yoğun bir şekilde çalışırsa çalışsın, görme kabiliyetine kavuşmadan renkleri asla bilemeyeceği gerçeğine benzetilebilir.¹⁵

Dikkatli bir bakış, bize, *Hayy b. Yakzân* romanında metin kurgusunun “içsel bir diyalektik”¹⁶ ile şekillendiğini gösterir. Bu tezimiz, romanın aşağıdaki paragraflarda ortaya konan temel önermesine odaklanıldığında açıklık kazanacaktır. Aristoteles’in *Topikler*’inde, diyalektik argümanlar, tevarüs edilmiş kanaatler veya diyalektik önermeler bakımından, ya/ya da şeklindeki sorularla, söz gelimi, “İnsan tür olarak hayvanlara dâhil mi değil mi?” gibi sorularla yürütülür.¹⁷ Aristoteles’in *Topikler*’inde bir diyalektik önerme bir *endoxon*,¹⁸ başka bir ifadeyle, herkes ya da insanların çoğunluğu

¹⁴ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, ss.6-7.

¹⁵ İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzân*, s.7.

¹⁶ Bu kelimeyi, tez ve antitezin, sentez olarak bilinen organik bir birlik içerisinde bir araya geldiği üç aşamalı bir içsel çelişki modeli olan Hegelci “içsel diyalektik” anlamında kullanmıyorum. “İç diyalektik” ile kastettiğim, Hayy’ın, yedi aşamayı, insanlarla ya da daha açık bir deyişle insanların kanaatleriyle temas kurmak suretiyle inşa veya tecrübe etmemesi anlamında, *Hayy b. Yakzân* romanının tamamında açık bir diyalektiğin bulunmasıdır. Aristocu anlamda diyalektik, eşyayı “kanaatler ile ilişkisi” bağlamında ele alır, felsefenin yaptığı gibi, “hakikat ile ilişkisi” bağlamında değil (Aristoteles, *Topics*, 105b30-1). Romanın başında belirtildiği gibi, Hayy, bir adada herhangi bir insanla teması olmaksızın ve böylece diğerlerinin kanaatleri veya en muteber kanaatlerle (*endoxa*) dahi herhangi bir irtibatı olmaksızın, eşyanın hakikatini aramaktadır (*mine’l-bahş ‘an haqâ’iki’l-eşyâ*).

¹⁷ Aristoteles, *Topics*, 101b32.

¹⁸ Aristoteles *endoxa* terimini şu şekilde açıklar: Muteber görüş [*endoxa*], ya herkes ya çoğunluk ya da bilge kimselerce ve herkes tarafından en ünlü ve itibarlı olduğuna inanılır [*endoxoi*]. Aristoteles, *Topics*, 100b21-3; *Topics*’de tekrar edilir: 101a11-13. Aristoteles’in *endoxa* kavramına ilişkin bir analiz için bkz. C. D. C. Reeve, “Dialectic and Philosophy in Aristotle,” Jyl Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2001) içinde, ss.227-252.

tarafından veya uzmanların (bilge kişilerin) mutabakatı ile kabul edilen muteber bir kanaattir.¹⁹

Diğer yandan, ispatın geçerliliği öncüllerin doğru, birincil, seçik, zorunlu olmasını ve varılan sonuçtan önce gelmesi ve daha iyi biliniyor olmasını gerektirir (*Post. An.*, 71b20-2). Aksi takdirde, argüman, herhangi bir ispata hizmet edemeyeceği gibi sonuca yönelik bir delil de teşkil edemez. Aristoteles, dört ayrı mantık risalesinde²⁰ ve *Metafizik*'te, *burhām* bilimsel olarak doğru öncüllerden varılan zorunlu çıkarımlarla elde edilen bilimsel açıdan doğru yargılar olarak tanımlamıştır. Öte yandan o, diyalektiği, bilge kimselerin, çoğunluğun veya herkesin genel kanaatine dayanan muhtemel öncüllerden çıkarılan zorunlu sonuçlarla elde edilen muhtemel doğrular olarak tanımlayarak, onu istikrarlı bir şekilde *burhān*dan ayırmıştır.

Söz gelimi, *Hayy b. Yakẓān* romanının ortaya koyduğu temel önerme,²¹ Hayy'ın tekâmülünün, insanlarla temastan, gelenekten ve uzmanlar ile aktarılagelen göreneklerin genel olarak kabul gören kanaatlerinden tam bir yalıtım içinde gerçekleşmesidir. Hayy, kendisini, keskin ve kesintisiz bir gözlem ve deneyimleme ile eğitir. Herhangi bir mantıki ön kabul kullanmaksızın kendi felsefi metodunu tesis etmeye girişir. Daha açık bir ifadeyle, onun, diyalektiğe (*cedel*) değil ispata (*burhān*) dayanan öğrenim metodunda mündemiç olan öncüllere ilişkin genel kabul gören doğrular (*meşhūrāt*) yoktur ve bundan ötürü, o, ispat amacına yönelik olarak ilk elden öncüllerle iş görür. Öte yandan, Hayy, çelişkili bir pozisyonun veya itirazın

¹⁹ Bu açıklamalar ve *endoxa* için bkz. Aristoteles, *Topics: Books I and VIII*, ter. Robin Smith (Oxford: Oxford University Press, 1997), Book I, 100a25-31, 104a10-15, 104b3; Book VIII, 155b1-25. *Topics*'de, Aristoteles, "yaşlılara saygıyı, tanrılara tazimi ve ebeveyn hürmeti" *endoxa*'ya örnek olarak gösterir. Bkz. Book V, 553.14.

²⁰ *Prior Analytics*, 24a21b-16; *Posterior Analytics*, 81b17-23; *Topics*, 100a23-25; *Soph. El.*, 172a15-21; *Metaphysics* 2. Bunlar için bakınız Aristoteles, *The Organon*. Ed. Harold P. Cooke & Hugh Tredennick (Cambridge: Harvard University Press, 1938).

²¹ Hayy'ın temel önermesi ile onun içinde bulunduğu şartlara, söz gelimi, insanlarla temastan, âdet ve göreneklerden tamamen yalıtılmış olmasına işaret ediyorum. Bunun sonucu olarak, onun vardığı sonuçlar, birincil, a priori ve seçik öncüllerle elde edilir: söz gelimi, herhangi bir kimse (bir çocuk olan) Hayy'a ateşin kendisini yakacağını (yargı) söylemez, onun öğrendiği şey, yargıdan öncedir, çünkü önce kendisini yakar. Bu noktada, Orta Çağların en kudretli Roma İmparatorlarından İmparator II. Frederick'e atfedilen deneyi burada zikretmeye değer. II. Frederick, yeni doğmuş birkaç çocuğu, *Hayy b. Yakẓān*'ın durumuna benzer şekilde, insanlarla herhangi bir temas ya da eğitimin olmadığı insansız bir kırsal bölgeye bırakır. Niyeti, bu yalıtılmış çocukların belli bir yaşa geldiklerinde hangi dili "doğal olarak" konuşacaklarını keşfetmektir. Sonuç tam bir faciadır: Çocukların hiçbir konuşamamış ve hepsi yetersiz beslenmeden ötürü ölmüştür. Frederick'in deneylerine ilişkin daha geniş bir inceleme için bkz. Thomas Curtis Van Cleave, *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen: Immurator Mundi* (Oxford: Oxford University Press, 1972), s.317; and Adriana S. Benzaquén, *Encounters with Wild Children: Temptation and Disappointment in the Study of Human Nature* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006), s. 111. Bu alanda farklı bir çalışma için bkz. A. J. Ayer, "Could Language be Invented by a Robinson Crusoe?," Owen Roger Jones (ed.), *The Private Language Argument* (Londra: Macmillan, 1971) içinde, ss.50-61.

varlığını gerektiren diyalektik bir muhakeme tarafından ‘doğruluk testine’ tabi tutulmaz.²² Ludwig Wittgenstein bir analitik felsefeci olarak Hayy’ı, diyalektik münazaralarla (*cedel*) hareket etmediği için sahih bir filozof olarak kabul etmezdi –çünkü Hayy, asla ringe girmeyen bir boksör gibidir.²³

Hayy, kendi soruşturmasının ayırt edici süreçlerini devam ettirirken, duyular (veya madde) dünyasından anlayışın kavramsal seviyelerine hareket eder. Semavi varlıkları düşünür ve dünyanın yaratılışına ilişkin bir dizi gözlem ve delil aracılığıyla cismani bir şekli olmayan bir Müessir Sebeb’in varlığı sonucunu çıkarır. Tanrı’nın sıfatlarının duyular dünyasının (*şāhid*) kategorilerinden tamamen farklı olduğunun vurgulanması gerekir.²⁴ Hayy, 35 yaşından sonra bir doğa bilgininin bilgiye ulaşırken aldığı zevkten farklı bir zevke ulaşır.²⁵ Bu deneyim (*zevk*), İbn Tüfeyl’e göre, önermeler şeklinde değil, ancak, dolaylı bir iletişim metodu veya “ince bir perde” (*hicāb laṭīf*) aracılığıyla tarif edilebilir.²⁶ Bu dönüşümü tamamladığında, Hayy 50 yaşındadır²⁷ ve eğitsel gelişmesi göz önüne alındığında artık belli bir otoritenin çekimi veya tevarüs edilmiş kanaatler onun için bir seçenek olmaktan çıkmıştır. Özellikle adada herhangi bir vahye dayalı ya da naklî bilgiye erişim olmadığından, Hayy için, bir hipotezin kabulü veya reddi, gözlem (*naẓar*) ve muhakeme (*ʿaql*) yaparak gerçekleşir.²⁸

²² Hayy’ın hakikati (adada öğrendikleri), yukarıda ifade edildiği üzere, Absāl’ın, başka bir adanın hükümdarı olan Salāmān ile adanın sakinlerinin itirazı ile karşılaşır. İçinde yaşadığı düzlemi değiştirir; (bir başına, yalıtılmış) ispattan (etkileşim içinde, mukayeseli) diyalektiğe geçer. Mantık üzerine yazılmış Arapça çalışmaların çoğu, aşağıdaki önermeyi bir ispat (*burhān*) ortaya koyan ve bize kesin bir bilgi (*yaqīn*) veren doğru, a priori ve zorunlu (*evveliyât* ve *bedhiyyât*) önermelere örnek olarak gösterir: İki birden daha büyük bir sayıdır ve bütün parçalarının toplamından daha büyüktür (*el-kullu a’zam mine l-juz’*). Birkaç örnek için bkz. el-Ğazālî, *Mi’yāru l-’İlm fi l-Manṭiq* (Beyrut: Dāru l-Kutubi l-’İlmiyye, 1990), ss.178-9, 235, 243; el-Ebherî, *Keşfu l-Ḥakā’ik*, ed. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul, 1998), ss.193-94; et-Tūsî, *Telḥîsu l-Muḥaṣṣal* (Beyrut: Dāru l-Advā, 1985), s.27.

²³ Bu ifade, öğrencisi M. O’C. Drury’nin hatıratından alınmıştır. Wittgenstein şöyle ifade etmişti: “Tartışmalarda yer almayan bir filozof, ringe asla çıkmayan bir boksör gibidir.” Bkz. Rush Rhees, *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981), s.132. Diğer adadaki insanların arasına karışmak yerine, Hayy, onlarla tartışmaktan kaçınır ve kendi adasına geri döner.

²⁴ İbn Tüfeyl, *Hayy b. Yaqzān*, ss.73-90.

²⁵ İbn Tüfeyl, *Hayy b. Yaqzān*, ss. 90-8. İbn Tüfeyl bağlamında, natüralizm ile mistisizm arasındaki ilişki hakkında bkz. Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tūfayl’s Hayy bin Yaqzān* (Leiden: Brill, 1974).

²⁶ İbn Tüfeyl, *Hayy b. Yaqzān*, s.156. Kur’an, aynı zamanda, Allah’ın insanlara “vahiy veya bir perdenin arkasından olmaksızın” konuşmayaacağı ifade eder (2/el-Bakara:118). İbn Tüfeyl’in ‘ince perde’ kavramı için bkz. Lawrence I. Conrad, “Through the Thin Veil: On the Question of Communication and Socialization of Knowledge in *Hayy ibn Yaqzān*,” Lawrence I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Tūfayl* (Leiden: Brill, 1996) içinde, ss.238-66.

²⁷ İbn Tüfeyl, *Hayy b. Yaqzān*, ss.116-35.

²⁸ Granadalı Maliki hukukçu Ebü İshāk eş-Şāṭibi’nin (ö.790/1388), vahyin olmaması halinde dahi insan aklının (*ʿaql*) vahiy alan insanların varlığı sonuçlara benzer sonuçlara varacağı kanaatinde olduğunu kaydetmek ilgiye değer. Bkz. Muhammad Khalid Masud, *Shāṭibi’s Philosophy of Islamic Law* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1995), s.157.

Dominique Mallet, el-Fārābî'nin *Kitābu'l-Cedel* adlı eserinin edisyonunu tamamladıktan sonra, el-Fārābî'den İbn Ruşd'e kadar, diyalektiğin İslam entelektüel tarihindeki izini sürerek *Ḥayy b. Yaḳẓān* romanına dikkat çekmiştir. Diyalektik ve retorik, her ikisi de Mallet'nin tabiriyle “şehir kızları”dır,²⁹ başka bir deyişle, onlar, adanın yalıtılmış çocuğunun düşünce süreçlerinden mahiyeti itibarıyla farklıdır.³⁰ Mallet'nin, diyalektik ile retorik büyük şehir hayat tarzının kategorilerine dâhil ederken, “şehir kızları” ifadesi ile daha muhafazakâr olan “taşra kızları”nın aksine, “şehir kızları” ile ilgili yaygın bir algı olan gevşek (veya aşağı seviyede) bir karaktere mi gönderme yaptığından emin değilim. Ancak, onun metaforik benzetmesi, sanırım, Aristocu İslam felsefecilerinin, retorik ve diyalektiğin, bedihî (açık seçik) ispat (*burhân*) karşısında daha düşük bir seviyeyi temsil ettiğine ilişkin anlayışları ile uyum içindedir.³¹ Bu bağlamda, Ḥayy, *meşhūrāt* (çoğunluk tarafından genel kabul gören kanaatler) veya *musellemāt* (filozoflar veya belli ilim dallarındaki âlimler tarafından genel kabul gören kanaatler)den etkilenmemiştir.³²

El-Fārābî'nin *Kitābu'l-Cedel* eseri Aristoteles'in *Topikler* adlı eserinin bir yorumu veya daha açık bir ifadeyle parçalı bir şerhidir. *Burhân* ve *cedel* arasındaki ilişki, el-Fārābî'den İbn Ruşd'e kadar şerhlerle daha detaylı olarak incelenmiştir. Aristoteles'in *Topikler*'i, bu çerçevede, İslam tarihinin klasik dönemini açıkça etkilemiş ve bir argümantasyon diskuru olan *cedel*, on dördüncü yüzyılda tüm bilgi alanlarına uygulanabilen ve genel bir argümantasyon teorisi olarak bilinen *ādābu'l-baḥs*'e dönüşmüştür. *Ādābu'l-*

²⁹ Taşra kızlarının şehirdeki hikâyelerini anlatan *Where the Girls Are* adlı kitap, her iki kız grubunun birbirinin tam zıddı olarak görüldüğünü (taşra kızlarının daha masum ve bilgisiz, buna karşılık şehir kızlarının daha bilgili ve dışarıya daha açık olduğunu), ancak, özünde, her iki grubun da aynı şeyi aramakta olduğunu ortaya koyar. “Şehir kızları” ile “taşra kızları” arasındaki farklar için bkz. D. L. King (ed.), *Where the Girls Are* (San Francisco: Cleis Press, 2009).

³⁰ “Bien sûr, la trajectoire – du commentaire des *Topiques* au commentaire des *Topiques* via la traité d'Ibn Tufayl – fleure le paradoxe puisque la dialectique, de conserve avec la rhétorique, est confisquée par nature à l'enfant solitaire. L'une et l'autre sont également continentales, filles de la cité.” Dominique Mallet, *La préférence pour les images: Aspects de la dialectique dans les philosophies d'Alfarabi, d'Ibn Tufayl et d'Averroès* (Beyrut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1998), s.1.

³¹ Dipnot 2'de el-Fārābî ve İbn Ruşd'ün bu konudaki referansları bulunmaktadır.

³² El-Curcānî, *et-Ta'rîfāt* adlı eserinde, *cedeli* (diyalektik) iki tür öncülünden oluşan (*meşhūrāt* ve *musellemāt*) ve rakibi kendi pozisyonunun yanlış olduğunu kabule zorlamayı (*ilzāmu'l-ḥaşm*) ve ispatın öncüllerini kavrayamayan insanların ikna etmeyi (*ifhām*) amaçlayan bir kıyas türü olarak tanımlar. Bkz. el-Curcānî, *et-Ta'rîfāt* (Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, 1987), s.106. *Meşhūrāt* ve *musellemāt* kabul görmüş öncüllerdir; başka bir deyişle, bir tartışmada, kişinin rakibi tarafından kabul edilmiş ifadelerdir. *Meşhūrāt* ve *musellemāt* arasındaki fark şudur: birincisi avâm ile kitleler tarafından kabul edilirken, ikincisi sadece belirli sahalardaki uzmanlar tarafından kabul edilir. Bu öncüller, kesin (*yaḳīnī*) olmayan önermeler sınıfına dâhildir. *Meşhūrāt* için örnek vermek gerekirse: “Adalet iyidir”, “Adaletsizlik kötüdür”, “Yalan söylemek kötüdür” veya “İnsanları öldürmek hukuken yasaktır.” *Meşhūrāt* ve *musellemāt* için bkz. el-Curcānî, *et-Ta'rîfāt*, s.267.

baḥş, on dördüncü yüzyılda Maverâünnehir ve Orta Asya’da sistemli bir yapı ortaya koymuş olsa da on beşinci yüzyıla kadar medreselerin resmî müfredatına girememiştir.³³ Çağın medrese kitaplarının en ünlü yazarlarından biri, on dördüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar etkili bir metin ve *ādābu’l-baḥş* tartışma teorisinin anahtar örneklerinden biri olan *Risāle fî Ādābi’l-Baḥş* eseriyle bilinen Şemsuddīn es-Semerḳandī’dir (ö.1302).

Ḥayy b. Yakẓān, İslam entelektüel tarihinin hâkim form ve metodlarının kısa bir tarihçesini sunar ve bu bakımdan, İbn Tufeyl’in karakterlerinin 3./10. yüzyıldan 6./14. yüzyıla uzanan dönem boyunca gözlemlenebilen insanların arketipleri olması dikkat çekicidir. Bu bağlamda, es-Semerḳandī’nin *Risāle*’sinde kelimadan, felsefeden ve fıkhıtan örnekler seçmesi sebepsiz değildir; aksine, risalesinin genel bir argümantasyon teorisi olmasını istediğinden, her biri, belirli bir amaçla seçilmiştir. Her ne kadar elimizde tarihsel ve metinsel anlamda kanıt olmasa da es-Semerḳandī’nin bu sahalardan örnek seçmesi İbn Tufeyl’in *Ḥayy b. Yakẓān*’daki karakter seçimlerine (kelamcı Absāl, otodidaktik filozof Ḥayy ve Mâlikî hukukçu Salāmān) tekabül ettiğini gösterir. Es-Semerḳandī direkt olarak İbn Tufeyl’den etkilendiğini iddia etmek için elimizde es-Semerḳandī’nin İbn Tufeyl’e yaptığı bir atıf veya metinsel bir delil yoktur. Fakat İbn Tufeyl’in *Ḥayy b. Yakẓān* isimli eserindeki üç karakter üzerinden oluşturulan *cedel* ve *burhān* algısı, etkisini klasik dönem sonrasında teorik bir *genre* olan *ādābu’l-baḥş*’de özellikle seçilen üç örnekte (*kelām*, *ḫilāf* ve *ḫikme*) açık bir şekilde göstermiştir.

Es-Semerḳandī’nin bu üç sahadan yaptığı seçimler, başlangıçta ifade edildiği üzere, İbn Tufeyl’in *Ḥayy b. Yakẓān*’ındaki karakter seçimlerine tekabül eder. Bu ilişki, klasik dönem sonrası İslam entelektüel tarihindeki üç temel sahanın hâkimiyetini ve onların aktörlerini göstermektedir. Es-Semerḳandī, *Kışāsu’l-Efkār* (Fikirlerin Kıtası) adlı eserinde, geliştirmiş olduğu *ādābu’l-baḥş* teorisine ilişkin gerekçesini şu şekilde takdim eder.³⁴

³³ Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), c.1, ss.35-70; Cahit Baltacı, *XV.-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), ss.25-50; A. Süheyl Ünver, *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946), s.110.

³⁴ *Kışāsu’l-Efkār* –aynı zamanda *Kışāsu’l-Mizān* olarak da bilinir ve en yakın tarihli nüshası, ölümünden 11 yıl öncesine, 690/1291 yılına dayanır– es-Semerḳandī’nin, selefleri el-Fārābî ve İbn Sînâ’nın izinde formüle edilmiş kapsamlı mantık çalışması olup ileri seviyedeki öğrenciler için yazılmıştır. Kitap, mantığı, *taşavvurât* (kavramlar) ve *taşdikât* (önergeler) olarak iki temel bölüme (*makāle*) ayırır ve es-Semerḳandī, filozofların mantık hakkındaki eserlerinin sonuna *cedel* üzerine bir bölüm koyduklarını işaret ederek, *taşdikât* bölümünün sonuna *el-baḥş* ve *l-munāzara* hakkında on ikinci bölümü yerleştirir. Bu bölüm, daha önce bir mantık kitabında argümantasyon teorisinin ele alınmamış olması anlamında

Mantık üzerine yazdıkları kitaplara *cedel* hakkında bir bölüm koymak bizden öncekilerin âdeti olagelmıştır. Ancak, zamanımızın hukuki diyalektikleri (*hilâf*) bunlara ihtiyaç duymadığından, onun yerine, tartışma sanatı (*âdâbu'l-bahş*) ve bunun düzeni, tartışmada konuşmanın uygun düzenlenişi ve düzeltilmesine ilişkin bir kurallar kümesi (*kānūn*) getirdim.

Bu sanat, mantıkta olduğu gibi, müzakere ve düşünce bağlamında, bir tez ileri sürme ve onu açıklamaya yarar; çünkü ancak bu yolla, arzulanan yolda kalabilir ve konuşmanın başıbozukluğundan/keşmekeşinden kurtulabiliriz.

Bu sanat, uzmanları tarafından gözetilmiş olsa da henüz kimse, bugüne kadar dağınık parçalarını bir araya getirmemiştir. [Kitabın] müteakip bölümlerinde yapmaya niyetlendiğim iş budur.³⁵

Klasik dönem sonrası argümantasyon teorisyenleri arasında bu yeni disiplinin için *cedel* veya *'ilmu'l-cedel* kelimesini kullanmamaya ilişkin bilinçli ve kararlı bir tutum göze çarpar.³⁶ Onuncu yüzyıldan itibaren, “iyi” (*maḥmūd*) ve “kötü” (*mezḥūm*) diyalektik (*cedel*) vurgusu yapılmıştır;³⁷ ancak, klasik sonrası dönemde es-Semerḳandî ile birlikte başlayan süreçte, diyalektiğin (*cedel*) iyi mi kötü mü olduğu sorusu tartışmanın dışında bırakılmış ve konu bu minvalde neticelendirilmiştir. Tartışmayı *kazanmanın ruhu* olarak anlaşılan *cedel*, bundan ötürü, daha müspet olduğu düşünülen *hakikate ulaşmanın ruhunun* aksine menfî olarak algılanmıştır.³⁸ Bu yeni ilmin *burhân* ile ilgisi es-Semerḳandî'nin en meşhur şârihlerinden biri olan Kemāluddīn Mes'ūd er-Rūmî eş-Şīrvānî (ö.905/1499) tarafından açıkça ifade edilmiştir. Eş-Şīrvānî'ye göre *âdâbu'l-bahş*'te ilim demek *burhân* demek, yani bir şeyi tam ve kesin olarak bilmek (hakikate ulaşmak), *burhân*'a ulaşmak olarak algılanmıştır.³⁹

orijinaldir. Ancak, es-Semerḳandî'nin orijinalliği, on sekizinci yüzyılda Saçaklızâde tarafından aşılmıştır. Tüm argümantasyon teorisini *taşavvurât* ve *taşdikât* olarak ele alacağım ve bu konuyu daha ayrıntılı olarak başka bir makalede tartışmayı planlıyorum. *Ḳışās* için bkz. Brockelmann, *GAL*, c.1, s.616; Necmettin Pehlivan, “Şemsu'd-Din Muhammed b. Eşref es-Semerḳandî'nin *Ḳışāsu'l-Efkâr fî Tahḳîki'l-Esrār* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirilmesi” (yayınlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2011).

³⁵ Es-Semerḳandî, *Ḳışāsu'l-Efkâr* (Yazma), Topkapı 3. Sultan Ahmed Kütüphanesi, no.3339, v.59a.

³⁶ Bunlara örnek olarak aşağıdaki yazarların *âdâbu'l-bahş* üzerine yazdıkları risaleleri gösterilebilir: 'Aḍuddīn el-İcî (ö.756/1355), Kemālpāşazâde (ö.940/1543), Taşköprüzâde (ö.968/1560), Mehmed el-Birgivî (ö.981/1573), Saçaklızâde Muhammed el-Mar'aşî (ö.1150/1737) ve Gelenbevî (ö.1205/1791).

³⁷ İbn Vehb el-Kâtib, *el-Burhân fî Vucūhi'l-Beyân*, tah. Ahmed Matlûb & Hâdîce el-Hâdîsî (Bağdat: Matba'atu'l-Ânî, 1967), ss.222-25.

³⁸ Bkz. Saçaklızâde, *Risâletu'l-Velediyye* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud Efendi, no.6150, vv.80a-83b; *Taḳrîru'l-Ḳavānîn el-Mutedāvele min 'İlmi'l-Munāzara* (İstanbul, 1322), ss.1-5.

³⁹ Kemāluddīn Mes'ūd eş-Şīrvānî, *Şerhu Âdâbi's-Semerḳandî* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.2537, vv.33b-35a.

Buna karşılık diyalektiğin kötü olduğu algısı, diyalektikçinin (*mucādil*) hedefi ile açıklanabilir ki bu da hakikati bulmak yerine, sadece kazanmak duygusudur. Es-Semerḳandī, *munāzara*'yı “hakikatin açığa çıkarılması için iki taraf arasında yürütülen bir tartışma” olarak tanımlar. “Hakikatin açığa çıkarılmasına yönelik değilse”, es-Semerḳandī'ye göre “o halde diyalektiktir (*mucādele*).”⁴⁰ Es-Semerḳandī'nin “o halde diyalektiktir” ifadesi, aynı zamanda, kendisi için *munāzara*'nın sınırlarını da ortaya koymaktadır, başka bir deyişle, hakikatin açığa çıkarılması için yürütülüyorsa, o artık *munāzara* değildir. Bu, es-Semerḳandī'nin klasik sonrası dönemde gerçekleştirdiği açık dönüşümü sergiler: *Cedel*, *munāzara* olmadığı gibi *munāzara* da *cedel* değildir. Bununla birlikte, klasik dönemde farklı bir anlayış vardı. Örnek vermek gerekirse, el-Ğazālī'nin hocası el-Cuveynī, “her ikisi de hakikati bulmanın meşru yöntemleridir” diyerek tartışma (*munāzara*) ile diyalektik (*cedel*) arasında herhangi bir ayırım yapmamıştır.⁴¹

Terkan'ın *Çatışmanın Dinamikleri* adlı çalışmasında görüldüğü gibi, klasik dönem sonrasında İbn Ruşd, *cedeli* ve cedelci kelimacıları *persona non grata* ve *hastalıklı* olarak ilan ederken; klasik dönem filozofları arasında özellikle el-Fārābī ve İbn Sīnā *cedel* ve cedelci kelimacılar hakkında daha yumuşak davranmış ve kelimacılarla felsefeciler arasında bu kadar sert çizgiler çizmemişlerdir.⁴² Ayman Shihadeh bu tarz bir sert *cedel* eleştirisi ve *cedelin* kelimacılarla ilişkilendirilmesini klasik dönem sonrasında er-Rāzī ile başlayan ve *felsefî kelam* (*philosophical theology*) olarak adlandırılabilen farklı bir diskur alanının oluşturulmasına bağlamaktadır.⁴³ Her halükarda, yukarıda da belirtildiği gibi klasik dönemde bilgiye ulaşma yöntemleri olarak *cedel* ile *burhān* kavramları arasındaki sınırlar, es-Semerḳandī'nin yazılarının sergilediği kesinlik ve açıklıkta çizilmiş değildi.

Bu çerçevede, İbn Tufeyl'in *Ḥayy b. Yakzān* eserinde ortaya konan eşyanın hakikatini *cedelden* ziyade *burhān* metodu ile arayan Ḥayy karakterinin diğer karakterlere nazaran baskın olması İslam düşüncesi

⁴⁰ Es-Semerḳandī, *Şerhu'l-Muḳaddime'ti'l-Burhāniyye* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttāb, no.1203, vv.40b-41b.

⁴¹ El-Cuveynī, *el-Kāfiye fi'l-Cedel*, tah. Fevkiyye Hüseyin Maḥmūd (Kahire: Dāru İhyā'ı'l-Kutub el-'Arabiyye, 1979), s.3.

⁴² Fehullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007), ss.85-89 ve 210-220. Terkan'ın çalışması, bu makalede *ādābu'l-baḥş* bağlamında ortaya konmaya çalışılan *cedel-burhān* çatışmasında bunun klasik dönem sonrası *burhān*ın galibiyetiyle sonuçlandığını desteklemektedir. El-Fārābī'nin görüşleri için ikinci dipnota bakınız. İbn Sīnā için bkz. İbn Sīnā, *Kitābu'l-Cedel*, tah. Aḥmed Fu'ād el-Ehvānī, *eş-Şifā: el-Manṭik* (Kahire: General Egyptian Book Organization, 1965), ss.10-26.

⁴³ Ayman Shihadeh, “From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), ss.141-179.

tarihinde klasik dönem sonrası egemen epistemolojik gücü yansıtmaktadır. Es-Semerķandî ile başlayan ve *cedeli* dışlayan bu yeni argümantasyon diskuru Saçaklızâde ile daha detaylı biçimde işlenmiştir. Saçaklızâde öncelikli olarak *cedel* ile *ilmu'l-munâzara/âdâbu'l-bahş* (argümantasyon teorisi) arasında açık bir ayrım yapar. Onun için, *cedel*, safsataya benzer ve Müslüman hukukçular (*fukahâ*) tarafından retorik amacıyla yaygın olarak kullanılır. Bundan ötürü, *cedelin* fıkıh ilmiyle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır. Ancak Saçaklızâde için, *cedel* tekniği rakibi kontrol altına almak ve manipüle etmek amacıyla tasarlanmış olup bu sebeple hakikatin bulunması ile bir ilgisi yoktur. Buna mukabil, *munâzaranın* hedefi, kimin (soruyu soranın ya da cevap verenin) elinde olduğuna bakılmaksızın hakikatin bulunmasıdır.⁴⁴ Saçaklızâde, *Risâletu'l-Velediyye* ve *Takrîru'l-Ķavânîn* isimli eserlerinde özellikle *cedel* ile *munâzara* ve *bahş* arasına kesin ve net bir çizgi çekmiştir.⁴⁵

Kanaatimizce bu net ayrımın yapılmasındaki en büyük etken *burhânî* bilgiler elde edilirken tanımlar konusunun (*ta'rifât*) bu ayrımında çok özel bir yerinin olmasındandır. *Burhân-ta'rif* ilişkisi anlaşılmadan klasik dönem sonrasında, özellikle es-Semerķandî ile birlikte *burhânı* temsil ettiğini iddia eden *âdâbu'l-bahş* teorisyenlerinin,⁴⁶ niçin kendilerini *cedel*den ayrı bir yerde konumlandığını anlamak zor olacaktır. Tanımlar konusunun neden bu kadar önemli olduğunu Saçaklızâde *Risâletu'l-Velediyye* ve *Takrîru'l-Ķavânîn* eserlerinde genişçe işlemiştir. Es-Semerķandî'nin *Risâle*'sinde ortaya koyduğu teoriden farklı olarak Saçaklızâde *Risâletu'l-Velediyye* ve *Takrîru'l-Ķavânîn* isimli çalışmalarında *âdâb* teorisini ikiye ayırmaktadır: *Taşavvurât* ve *Taşdîkât*. Bu tarzda *âdâbu'l-bahş* teorisini ikiye ayırmak İslam düşünce tarihinde önceden görülmemiş bir ayrımdır.

Saçaklızâde'nin bu formatta *âdâbu'l-bahş* teorisini öne sürmesi *taşavvurât* bölümünde tanımlar konusunu halletmek istemesinden kaynaklanmaktadır. Örneğin; güzel, ahlaklı, ölümlü, kötü, iyi, onurlu gibi ifadeler bir hüküm belirtmediği için sadece tanımlarının (*ta'rif*) yapılması gerekmektedir ve bu tanımlar *âdâbu'l-bahş* teorisinde tasavvurlar kısmına girmektedir. Ancak, “Ahmet iyidir veya ahlaklı bir adamdır” denildiğinde bir hüküm verilmektedir. Bu ifadeler artık bir hüküm içerdiği için *taşdîkât* kısmına girmektedir. Saçaklızâde'nin *taşavvurât* kısmında *ta'rifât*a hacim

⁴⁴ Saçaklızâde, *Tertîbu'l-'Ulûm*, tah. Muhammed b. İsmâ'il es-Seyyid Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1988), s.142.

⁴⁵ Saçaklızâde, *Risâletu'l-Velediyye*, vv.80a-83b; *Takrîru'l-Ķavânîn*, ss.1-5.

⁴⁶ Bunun için bkz. eş-Şîrvânî, *Şerhu Âdâbi's-Semerķandî*, vv.33b-35a.

olarak geniş bölüm ayırması, *ta'rifāta* bu kadar önem vermesi, kendisinin bu konuyu *ādābu'l-bahş* teorisinin merkezine oturttuğunu göstermektedir. En basit şekilde Saçaklızāde şunu ortaya koymaktadır: Her ne kadar *ādābu'l-bahş* ilmi *taşdīkāt* ile ilgili olsa da argümantasyonda eğer *taşavvurāt* (yani tanımlar) tam değilse, *taşdīkāt* da net olmayacaktır. Yani, tüm öne sürülen iddialarda tanımlar doğru ve net (*ḥaḳīḳī*) değilse, *taşdīkāt* kısmında tartışmanın hiçbir anlamı olmayacaktır.

Bu çerçevede ilk önce Saçaklızāde *ta'rif*'i ve *ta'rif*'in şartlarını ön plana çıkarmaktadır. Saçaklızāde'ye geldiğimizde artık *sā'il* (soru soran), *ta'rif*'e itiraz edebilmektedir ve *sā'il*, *ta'rif*'e *men'*, *naqd* ve *mu'araḳa* yapabilmektedir. Burada dikkat edilecek en önemli konu, Saçaklızāde'nin *taşdīkāt* konusuna başlamadan önce bu üç hamleden bahsetmesidir.⁴⁷ Tanımlara karşı yapılabilecek bu üç hamleden klasik dönemde bahsetmek neredeyse imkânsızdır.⁴⁸ 18. yüzyıl itibarı ile yani Saçaklızāde dönemine geldiğimizde *sā'il*, bir argümantasyonda sadece hüküm bildiren *taşdīkāt* kısmında değil, argümanın temellerinin atıldığı *taşavvurāt*, yani önermelerden önce tanımlar kısmında çok aktif bir pozisyona getirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında *sā'il*'in pasif konumunun sona ermesi en açık ve en detaylı bir şekilde Saçaklızāde'de görülmektedir. *Ādābu'l-bahş* teorisi hakikate, yani doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zaruri bilgi gerektiren önermelere (ki bu *burhāndır*) ulaşma gayesi varsa bu önermelerin tanımlarının da Saçaklızāde'nin ifadesi ile hakiki olması ve bu tanımlardan sonra tartışmadaki cevapların da "*ilzām-ı cedelī*" olmaması gerekmektedir.⁴⁹

Saçaklızāde'nin bu kavramsal farklılığı kendisinden sonra gelen Gelenbevī tarafından devam ettirilmiştir.⁵⁰ On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda, özellikle Saçaklızāde ve Gelenbevī'de görüldüğü gibi, her iki teorisyen de daha çok tanım üzerine odaklanan, onu tartışmada merkezî bir konu haline getiren yeni bir paradigma sunmuşlardır. Bir anlamda, tartışma sanatı bir tür tanım teorisine dönüşmüştür. Bu çerçevede Avrupa'da entellektüel çevrelerde bu teori popüler olmuş ve en azından ünlü Alman şair Goethe (ö.1832) tarafından takdirle karşılanmıştır.⁵¹ Saçaklızāde'nin *Risāletu'l-Velediyye* isimli eseri Ezher'in Rektörü Ḥasen el-ʿAṭṭār'dan

⁴⁷ Saçaklızāde, *Risāletu'l-Velediyye*, vv.75a-80a.

⁴⁸ Saçaklızāde, burada sadece *ta'rif* değil, *taḳsīm*'e de aynı ölçüde yer ayırmaktadır.

⁴⁹ Saçaklızāde, *Risāletu'l-Velediyye*, vv.80a-83b.

⁵⁰ Gelenbevī, *Risāle fī Ādābi'l-Bahş* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Çelebi Abdullah, no.403, vv.27b-29a.

⁵¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ed. Johann Peter Eckermann (Leipzig: Brodhaus, 1885), ss.241-42.

(ö.1835) aldığı büyük destek sayesinde 1920'lere kadar Ezher Üniversitesi'nde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁵² Hasen el-'Atfâr, Saçaklızâde'nin *Takrîru'l-Kavânîn* kitabının argümantasyon teorisi üzerine yapılan en kapsamlı çalışma olduğunu belirtmektedir.⁵³

Son tahlilde ortaya çıkan şudur ki klasik dönem sonrasında *âdâbu'l-bahş* teorisyenleri, es-Semerqandî ve özellikle Saçaklızâde, bu teoriyi *cedel*den tamamen uzaklaştırıp *burhânî* bilgiye ulaşacak bir metod derecesi kazandırmak için, tanımlar konusuna teorinin *taşavvurât* kısmında büyük yer ayırarak gerçek tartışma (*munâzara*) başlamadan önce tartışmacıların (*sâ'îl* ve *mu'allil*) tanımlar üzerinde anlaşmış olmaları gerektiğini ortaya koymaktadırlar. Bu çerçevede, *âdâbu'l-bahş* yazarları, bu yeni yöntemi bilgi edinmede bizleri *burhâna*, yani *a priori* bilgiye, ulaştıracağı iddiası ile eski yöntem olan *cedel*den açıkça ayırmaktadırlar. Bu sebepten, klasik dönem sonrası *âdâbu'l-bahş* teorisyenleri arasında, bu yeni ilim için, *cedel* kelimesini kullanmamaya yönelik bilinçli ve kararlı bir tutum olduğu görülmektedir. Aynı zamanda, klasik dönem ile klasik sonrası dönemde *cedel* ile ilgili yazılan telif eserler sayısal, hacim ve içerik olarak karşılaştırıldığında, aralarında çok büyük fark görülmektedir. Bunun için klasik dönem sonrası İslam düşünce tarihinin arşivi konumunda bulunan Süleymaniye Kütüphanesi'nin kataloguna kısaca bir göz atmak yeterli olacaktır. Bu tutum ve algılama şu sonucu ortaya çıkarmaktadır: İslam düşünce tarihinde; klasik dönemi şekillendiren *burhân* ve *cedel* arasındaki çatışma, klasik sonrası dönemde *burhân* lehine sonuçlanmıştır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Topics: Books I and VIII*. Terc. Robin Smith. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- . *The Organon*. Ed. Harold P. Cooke & Hugh Tredennick. Cambridge: Harvard University Press, 1938.
- el-'Atfâr, Hasen. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Behnesî* (Yazma), Ezher Üniversitesi, 400 Mecâmi', no.14484.
- Attar, Samar. *The Vital Roots of European Enlightenment: Ibn Tufayl's Influence on Modern Western Thought*. Lanham: Lexington Books, 2007.
- Ayer, A. J. "Could Language be Invented by a Robinson Crusoe?", Owen Roger Jones (ed.), *The Private Language Argument* (Londra: Macmillan, 1971) içinde, ss.50-61.
- Baltacı, Cahit. XV.-XVI. *Asırlarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.

⁵² James Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (Londra: Cass, 1967), s.65.

⁵³ Hasen el-'Atfâr, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Behnesî* (Yazma), Ezher Üniversitesi, 400 Mecâmi', no.14484 vv.71b-72a.

- Benzaquén, Adriana S. *Encounters with Wild Children: Temptation and Disappointment in the Study of Human Nature*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur (GAL)*. Leiden: Brill, 1996.
- Bürge, J. C. "Ibn Tufayl and His *Ḥayy ibn Yaqzān*: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing," Salma Khadra Jayyusi (ed.), *The Legacy of Muslim Spain* (Leiden: Brill, 1992) içinde, ss.830-846.
- Conrad, Lawrence I. "Through the Thin Veil: On the Question of Communication and Socialization of Knowledge in *Ḥayy ibn Yaqzān*," Lawrence I. Conrad (ed.), *The World of Ibn Tufayl* (Leiden: Brill, 1996) içinde, ss.238-266.
- el-Curcānī, es-Seyyid eş-Şerīf 'Alī b. Muḥammed. *et-Ta'rīfāt*. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, 1987.
- el-Cuveynī, İmāmu'l-Ḥarameyn. *el-Kāfiye fī'l-Cedel*. Tah. Fevkiyye Ḥuseyn Maḥmūd. Kahire: Dāru l-Ḥyā'i'l-Kutub el-'Arabiyye, 1979.
- el-Ebherī, Eşiruddīn. *Keşfu'l-Ḥakā'ik*. Tah. Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul, 1998.
- Emiroğlu, İbrahim. "Cedel Nedir?," *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), ss.17-37.
- , "Cedelin İşleyişi ve Değeri," *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14 (2001), ss.9-33.
- el-Fārābī, Ebū Naşr. *İşşā'u'l-'Ulūm*. Tah. 'Uşmān Emīn. Kahire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, 1948.
- , *Kitābu'l-Ḥurūf*. Tah. Muḥsin Mehdī. Beyrut: Dāru'l-Meşriḳ, 1968.
- el-Ğazālī, Ebū Ḥamid. *Mi'yāru'l-'İlm fī'l-Manṭıḳ*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- Gelenbevi, İsmā'īl. *Risāle fī Ādābi'l-Baḥş* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Çelebi Abdullah, no.403.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, ed. Johann Peter Eckermann. Leipzig: Brodhaus, 1885.
- Goichon, A.-M. "Ḥayy b. Yaqzān," *The Encyclopaedia of Islam* (ikinci baskı) (Leiden: Brill, 1960-2002), c.3, ss.330-334.
- Gonzalez, Francisco J. *Dialectic and Dialogue: Plato's Practice of Philosophical Inquiry*. Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- Hassan, Nawal Muhammad. *Ḥayy bin Yaqzān and Robinson Crusoe: A Study of an Early Arabic Impact on English Literature*. Bağdat: Al-Rashid House, 1980.
- , "A Study in Eighteenth Century Plagiarism," *The Islamic Quarterly* 27 (1983), ss.31-48.
- Hawī, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Ḥayy bin Yaqzān*. Leiden: Brill, 1974.
- Heyworth-Dunne, James. *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. Londra: Cass, 1967.
- İbn 'İzārī el-Merrākuşī. *el-Beyānu'l-Muğrib fī Aḥbārī'l-Endelus ve'l-Mağrib*. Tah. Muḥammad İbrāhīm el-Kettānī. Beyrut, 1985.
- İbn Ruşd, Ebū'l-Velīd. *Faşlu'l-Makāl*. Tah. Muḥammed 'İmāra. Kahire: Dāru'l-Ma'ārif, 1972.
- İbn Sa'īd el-Mağribī. *el-Muğrib fī Ḥulā el-Mağrib*. Tah. Şevkī Dayf. Kahire, 1985.
- İbn Sīnā, Ebū 'Alī. *Kitābu'l-Cedel*. Tah. Aḥmed Fu'ād el-Ehvānī. eş-Şifā': el-Manṭıḳ. Kahire: General Egyptian Book Organization, 1965.
- İbn Tufeyl. *Risāletu Ḥayy ibn Yaqzān*. Tah. Léon Gauthier. Frankfurt: Ma'hedu Tārīhi'l-'Ulūmi'l-'Arabiyye ve'l-İslāmiyye, 1999.
- İbn Vehb el-Kātib, İshāk b. İbrāhīm. *el-Burhān fī Vucūhi'l-Beyān*. Tah. Aḥmed Maṭlūb & Ḥadice el-Ḥadīşī. Bağdat: Maṭba'atu'l-'Ānī, 1967.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. 2 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kapp, Ernst. *Greek Foundations of Traditional Logic*. New York: Columbia University Press, 1942.
- Kemal, Salim. "Justification of Poetic Validity: Ibn Tufayl's *Ḥayy ibn Yaqzān* and Ibn Sīnā's Commentary on the Poetics of Aristotle," Lawrence I. Conrad (ed.), *The World of Ibn*

- Tufayl: Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzān* (Leiden: Brill, 1996) içinde, ss.195-228.
- King, D. L. (ed.). *Where the Girls Are*. San Francisco: Cleis Press, 2009.
- Kocache, Riad. *The Journey of the Soul: The Story of Hai bin Yaqzan as Told by Abu Bakr Muhammad bin Tufail*. Londra: Octagon Press, 1982.
- Mallet, Dominique. *La préférence pour les images: Aspects de la dialectique dans les philosophies d'Alfarabi, d'Ibn Tufayl et d'Averroès*. Beyrut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1998.
- Masud, Muhammad Khalid. *Shāṭibī's Philosophy of Islamic Law*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1995.
- el-Merrākuṣī, 'Abdulvāhid. *el-Mu'jib fī Telhīṣi Aḥbārī'l-Mağrib*. Kahire, 1963.
- Müller, Gustav Emil. *Plato: The Founder of Philosophy as Dialectic*. New York: Philosophical Library, 1965.
- Owen, G. E. L. *Aristotle on Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- Pehlivan, Necmettin. "Şemsu'd-Dīn Muḥammed b. Eşref es-Semerḳandī'nin *Ḳıstāsu'l-Efkār fī Taḥkīki'l-Esrār* Adlı Eserinin Tahkiki, Tercümesi ve Değerlendirilmesi," Yayınlanmamış doktora tezi, 3 cilt, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2011.
- Reeve, C. D. C. "Dialectic and Philosophy in Aristotle," Jyl Gentzler (ed.), *Method in Ancient Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2001) içinde, ss.227-252.
- Rhees, Rush. *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*. Totowa: Rowman and Littlefield, 1981.
- Saçaklızāde, Muḥammed b. Ebī Bekr. *Risāletu'l-Velediyye* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Hacı Mahmud Efendi, no.6150.
- , *Taḳrīru'l-Ḳavānīni'l-Mutedāvele min 'İlmi'l-Munāzara*. İstanbul, 1322.
- , *Tertību'l-'Ulūm*. Tah. Muḥammed b. İsmā'īl es-Seyyid Aḥmed. Beyrut: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1988.
- es-Semerḳandī, Şemsuddīn b. Eşraf. *Ḳıstāsu'l-Efkār* (Yazma), Topkapı 3. Sultan Ahmed Kütüphanesi, no.3339.
- , *Risāle fī Ādābi'l-Baḥş* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.4437.
- , *Şerḥu'l-Muḳaddimeti'l-Burhāniyye* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Reisülküttâb, no.1203.
- Shihadeh, Ayman. "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), ss.141-179.
- eş-Şirvānī, Kemāluddīn Mes'ūd er-Rūmī. *Şerḥu Ādābi's-Semerḳandī* (Yazma), Süleymaniye Kütüphanesi-Ayasofya, no.2537.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- eṭ-Ṭūsī, Naşīruddīn. *Telhīṣu'l-Muḥaṣṣal*. Beyrut: Dāru'l-Aḳwā', 1985.
- Ünver, A. Süheyl. *Fatih Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1946.
- van Cleve, Thomas Curtis. *The Emperor Frederick II of Hohenstaufen: Immutator Mundi*. Oxford: Oxford University Press, 1972.

